LA LINEA DI CONFINE
LA STORIA «SCIENTIFICA» FRA COSTRUZIONE E DECOSTRUZIONE DEL MITO*

Nel dicembre 1985 William McNeill presentò un lavoro all'assemblea annuale dell'American Historical Association. All'epoca McNeill, che si era conquistato la fama con libri ampiamente riconosciuti come *The Rise of the West* e *Plagues and People*, era presidente dell'AHA e pioniere di un tipo di storia che oggi conosciamo come «storia globale» o «storia mondiale». Il titolo del suo saggio era originale quanto enigmatico, «Mitostoria, o verità, mito, storia e storici»; il lavoro, pubblicato in quello stesso anno come capitolo di un volume intitolato *Mythistory and Other Essays*, era originale perché «mitostoria» era un termine di nuovo conio, ed enigmatico perché storia e mito erano considerati per tradizione diametralmente opposti. Solo da poco la linea di confine fra l'una e l'altro era stata messa in discussione da alcuni postmodernisti puri e duri, e McNeill non era noto per le sue preferenze postmoderne[1] anzi era un serissimo storico di mestiere, se mai storici di mestiere ci furono, con una percezione molto acuta delle innovazioni e di tutto quello che accadeva nella sua professione. Non sorprende, dunque, che la sua previsione – che il termine «mitostoria» [*mythistory*] non avrebbe attecchito fra i suoi colleghi – si sia dimostrata esatta.

Qui prenderò il suo articolo come punto di partenza per analizzare le tensioni fondamentali esistenti fra le due tesi centrali – una epistemologica e una pratica – asserite dagli storici «scientifici» riguardo alla loro disciplina fin dalla sua nascita come settore accademico a sé in Europa. La tesi epistemologica aveva a che fare con lo statuto di *Wissenschaft*, cioè di disciplina che cerca metodicamente la verità, della storiografia: la storia accademica teneva, al di sopra di ogni altra cosa, a mettere da parte tutti i miti intorno al passato per sostituirli con la Verità, o almeno con alcune verità. Di conseguenza era caratterizzata dal *Wissenschaftsanspruch*, dalla rivendicazione di scientificità, anche se questa rivendicazione si poteva fondare su posizioni metodologiche molto diverse, dal positivismo di Comte allo storicismo di Ranke.

Ma accanto a questa tesi epistemologica la storia accademica ha sempre avuto la pretesa di svolgere una funzione pratica, di avere cioè, in una certa misura, un ruolo di guida nella vita pratica: questo era il suo *Orientierungsanspruch*, la sua pretesa di dare un orientamento pratico[2]. Durante gran parte dell'Otto e Novecento, per la maggioranza degli storici professionisti questo orientamento pratico ha coinciso con la creazione di una qualche forma di identificazione con lo stato – in genere nazionale; non a caso, visto che la professionalizzazione della storia accademica è stata in buona misura una faccenda di stato e la maggioranza degli storici accademici è stata letteralmente mantenuta dallo stato. Chiamarli «preti di stato» non era ingiustificato.

In questo articolo analizzerò l'argomentazione di McNeill per dimostrare che esiste un'opposizione fondamentale e non risolta fra le sue tesi, rispettivamente, epistemologiche e pratiche; sosterrò infatti che le tesi pratiche invalidano quelle epistemologiche, e in un modo che caratterizza la storia scientifica dall'inizio dell'Ottocento in poi. Più le sue tesi epistemologiche sono forti più sono deboli quelle pratiche, e viceversa.

Partirò dall'osservazione che McNeill cerca di colmare lo iato fra le sue tesi epistemologiche e quelle pratiche in due modi. Da un lato proietta le proprie finalità pratiche sul processo storico stesso, «oggettivandole»; d'altronde questa strategia – «indurire» gli scopi pratici «oggettivandoli» – caratterizza la storia scientifica fin dalla fondazione. E però, l'altra strategia da lui usata per colmare lo iato fra fini epistemologici e fini pratici della storia consiste nell'«ammorbidire» le pretese epistemologiche della storia scientifica integrando i suoi scopi pratici negli aspetti «morbidi» e «soggettivi» dell'epistemologia storica. A questo livello la storia scientifica ha visto trasformarsi le nozioni di «narrazione», «significato» e «interpretazione» nei luoghi in cui si colloca il «significato» pratico; il tentativo di collegare tipi specifici di contenuto ideologico a forme narrative specifiche compiuto da Hayden White in *Metahistory* è il *terminus ad quem* logico di questo modo di pensare. Per la verità, la nozione mcneilliana di «mitostoria» non ha alcun debito con White; tuttavia il problema se la storia narrativa possa pretendere di rappresentare la verità è altrettanto fondamentale per la «mitostoria» di McNeill e la «metastoria» di White[3].

Dopo avere ricostruito la nascita della «mitostoria» passerò ad analizzare la nozione stessa di mito per chiarire la sua relazione col concetto di storia. Questo ci porterà a esaminare il dibattito antropologico sui miti – compresi quelli della nazione – e le loro funzioni. Come terzo passo affronterò il problema se la nazione stessa possa essere vista come mito, che è fondamentale per le credenziali storiche della storia «scien-

tifica» perché gli storici «scientifici» sono stati i costruttori accademici per eccellenza delle nazioni.

Infine tornerò agli scritti di Ranke e von Humboldt per rintracciare le origini delle difficoltà epistemologiche della storia «scientifica». Verrà fuori, paradossalmente, che il problema di McNeill – tracciare la linea di confine fra storia «scientifica» e mito – era già presente nel progetto stesso di una storia «scientifica».

1. *Dalla storia «scientifica» alla «mitostoria»*

Mito e storia sono parenti stretti, nel senso che entrambi spiegano come le cose sono diventate quelle che sono attraverso un qualche genere di racconto; ma nel nostro parlare quotidiano noi consideriamo il mito falso mentre la storia è, o aspira a essere, vera. È per questo che uno storico, quando respinge le conclusioni di un altro, le chiama mitiche, e contemporaneamente afferma che le sue idee sono vere. Ma ciò che sembra vero a uno storico sembrerà falso a un altro, per cui la verità di uno storico diventa il mito di un altro fin dal momento stesso in cui viene enunciata[4].

McNeill apre il suo articolo con queste sconcertanti dichiarazioni, e dedica tutto il resto a rispondere a una domanda molto delicata: com'è che la storia scientifica è giunta alla sua posizione attuale, in cui ogni storico scientifico considera «mitiche» le storie degli altri e la verità si «privatizza» sempre di più anziché diventare universale?

Questa situazione diventa ancora più incomprensibile se si considera che la motivazione originaria della storia scientifica era la sostituzione dei miti intorno al passato con storie vere; quasi tutti i trattati sulla storia «scientifica» scritti dagli storici dell'Ottocento abbondano di moniti contro il prendere lavori mitici, fraudolenti, «dilettanteschi» o «artistici» per ricostruzioni vere[5]. Anche le storie della storiografia sostengono quasi sempre che il «mito» è qualcosa che la storia scientifica si è lasciata alle spalle molto tempo fa, e di solito collocano la cesura in un punto compreso fra il Sei e l'Ottocento (ma citando in genere Erodoto e Tucidide come precursori greci)[6]. Prendiamo per esempio Collingwood, che definisce il mito in opposizione alla storia, la quale si occupa di azioni umane localizzate nel tempo e nello spazio:

Il mito […] non si interessa affatto alle azioni umane. L'elemento umano è stato tolto completamente di mezzo, i personaggi del racconto sono solamente dèi e le azioni divine che vengono tramandate non sono eventi del passato, con una data: sono sì pensate come accadimenti passati, ma di un passato senza

data, talmente remoto che nessun sa quando c'è stato. Sta al di fuori di ogni calcolo temporale, ed è chiamato «il principio delle cose». Perciò quando un mito ha una forma che ci appare temporale, perché racconta eventi che si succedono appunto in forma temporale, a rigore questa forma non è temporale ma paratemporale[7].

Secondo Collingwood la storia si interessa solo di azioni umane datate e perciò è l'opposto del mito, che parla di dèi operanti in tempi oltre ogni data.

Che cos'era accaduto al progetto della storia «scientifica» da quando, pieno di fiducia in se stesso, aveva preso il volo? McNeill, che inizialmente aveva condiviso l'avversione degli storici tradizionali per la metodologia, dà la seguente risposta: pur avendo fatto grandi progressi dall'inizio dell'Ottocento in poi, superando le divisioni preesistenti (per esempio quelle derivanti dalle controversie religiose), la storia scientifica non è riuscita a generare un consenso paragonabile a quello esistente nelle scienze naturali[8]. Le spiegazioni da lui proposte per questo stato di cose sono due: la prima è che sebbene in storia sia possibile accertare molti fatti singoli al di là di ogni ragionevole dubbio, la storia stessa non può essere ridotta ai fatti singoli: Per diventare storia i fatti devono essere messi insieme a formare una configurazione comprensibile e credibile [...]. Per rendere «comprensibili» i fatti lo storico attribuisce loro un «significato», e per renderli credibili deve tener conto delle aspettative del pubblico cui si rivolge»[9]. McNeill spiega dunque l'assenza di un consenso epistemologico fra gli storici col fatto che questi collegano i fatti storici in configurazioni significanti – ovvero in narrazioni – e che queste configurazioni non hanno validità epistemica generale perché la loro credibilità è relativa a un pubblico specifico (come accadeva nella tradizione della retorica).

In secondo luogo McNeill spiega la mancanza di un consenso in storia attraverso la riflessività di queste configurazioni di significato (simbolicamente strutturate):

La grande e ovvia differenza fra scienziati naturali e storici è la maggior complessità del comportamento che i secondi cercano di capire. La principale causa della complessità storica sta nel fatto che gli esseri umani reagiscono tanto al mondo naturale quanto gli uni agli altri soprattutto attraverso la mediazione dei simboli. Questo significa, fra l'altro, che qualsiasi teoria della vita umana, se creduta da molti, altererà realmente il comportamento reale, in genere inducendo gli esseri umani ad agire come se fosse vera. Idee e ideali diventano così autovalidanti entro limiti notevolmente elastici... Il risultato di questa autovalidazione è il carattere elastico e impreciso della verità, e soprattutto delle verità sulla condotta umana[10].

La seconda spiegazione della mancanza di consenso in storia proposta da McNeill è dunque la riflessività delle «teorie della vita umana»: le «teorie» di questo tipo alterano la stessa condotta dell'uomo. Egli non traccia, insomma, una distinzione fondamentale fra le «teorie della vita umana» degli stessi attori storici («di primo ordine») e quelle elaborate *ex post facto* dagli storici («di secondo ordine»); la sua tesi sembra essere che le «teorie» dei due tipi possono sempre trasformarsi, le une come le altre, in profezie autorealizzanti (forse pensa al nazionalismo o al razzismo, anche se non fa questi nomi).

Secondo McNeill le «verità condivise» sono necessarie a gruppi e culture per sopravvivere, perché creano solidarietà interna e funzionano da «cemento sociale» del gruppo. Dai Sumeri ai nostri giorni sette, religioni, tribù e stati hanno sempre basato la propria identità e coesione su «verità condivise», sotto forma di credenze, ideali e tradizioni comuni. Qui McNeill ha l'aria di mettere insieme sotto l'etichetta «verità condivise» tutte le credenze collettive, comprese quelle – di qualsiasi genere – sul passato. «Tuttavia, agli estranei probabilmente queste verità sembreranno miti… perché di solito gruppi diversi seguono versioni diverse delle verità che li riguardano, e con ogni probabilità questo tipo di frammentazione sociale e ideologica proseguirà indefinitamente»[11].

In questo mondo frammentato la verità *storica* ha o non ha una sua posizione sicura? È chiaro che McNeill, il quale ha in mente la «verità» delle «configurazioni di significato» o narrazioni prodotte dagli storici e non quella delle proposizioni fattuali storiche, risponde negativamente a questa domanda perché l'idea che il «metodo scientifico» crei un consenso fra gli storici «professionisti» si è dimostrata solo «un esempio recente di uno di questi sistemi di credenze»: «La scelta è dappertutto; il dissenso si trasforma in confusione cacofonica; la mia verità si dissolve nel tuo mito prima ancora che io riesca a mettere nero su bianco delle parole»[12].

Ma a questo punto McNeill – sorprendentemente, data la logica del suo argomentare – dichiara di «non essere pronto ad abbandonare» la sua fede liberale che nel libero mercato delle idee «alla fine prevarrà la verità», nonostante l'odierna confusione[13]. Questa stessa logica, tuttavia, lo costringe a precisare che il suo appello all'idea «liberale» di verità non è che un'altra «fede», cosicché in ultima analisi per lui l'idea regolativa di verità è da «prendere o lasciare» – non forma un principio costitutivo della storia «scientifica» in quanto tale. Sotto questo aspetto la posizione di McNeill può essere avvicinata a quella di un postmoderno *manqué* che alla fine si ritrae dalle conseguenze delle sue stesse argomentazioni.

A questo punto della sua analisi McNeill costruisce un ponte fra un universo epistemologico «frammentato» in cui è difficile, se non impossibile, tracciare un confine fra mito e verità, e un universo normativo pure «frammentato». Moltissime persone, dai mussulmani iraniani ai settari (religiosi e no) americani, «presentano sintomi di forte disagio davanti alle incertezze morali generate dall'esposizione a miti rivali». Il risultato di queste incertezze morali, presenti in tutto il mondo, è «un attaccamento personale più intenso a gruppi prima nazionali e poi subnazionali, ciascuno con ideali e comportamenti a sé». Questa frammentazione morale investe anche gli storici, perché «la professione di storico ha rispecchiato fedelmente e contribuito a promuovere questi spostamenti del modo di sentire»; e nel frattempo la storia delle donne, quella dei neri, quelle postcoloniali conoscono un'espansione ininterrotta[14].

Come ogni postmoderno con un minimo di qualità, McNeill non si rifugia nell'ideologia professionale, per la quale «professionalizzazione è uguale a obiettività»; né la frammentazione della disciplina è un problema fondamentale per lui[15]. La storia della storia «scientifica» è quella che è, e per lui l'appartenenza morale e pratica di uno storico a un gruppo specifico è un fatto naturale: «Questa attività si è confrontata col nostro ruolo professionale tradizionale, quello di contribuire alla definizione di un'identità collettiva in una situazione ambigua. Dopo tutto la consapevolezza di un passato comune integra potentemente altri modi di definire chi siamo «noi»[16].

In effetti gli storici si sono sempre dati molto da fare per delimitare i confini fra «noi» e «loro»[17]. Qui il genere più noto è la storiografia nazionale e il modello è Erodoto, con la sua esaltazione del valore supremo della libertà politica entro uno stato territorialmente circoscritto. E poiché tutti i gruppi umani preferiscono essere adulati che criticati, gli storici subiscono «una perpetua pressione a conformarsi alle aspettative rappresentando sotto una luce positiva quelli di cui scrivono, e ne deriva una mescolanza di vero e falso che fonde la storia con l'ideologia»[18].

Secondo McNeill è di questo tipo la maggior parte delle storie delle nazioni e dei gruppi, anche se la misura esatta del distacco e del coinvolgimento emotivo varia da storico a storico: «la verità, la persuasività, l'intelligibilità sono affidate molto di più a questo livello dell'arte dello storico che alla critica delle fonti»[19].

La distinzione di McNeill fra la critica delle fonti e l'«arte» di mettere insieme i fatti in una «configurazione dei significati», o narrazione, credibile risale, come vedremo, a Ranke, anche se sia gli storici, sia i filosofi della storia sono stati pochissimo attenti all'esatto rapporto fra

le due attività. Eppure la capacità dello scrivere storia di costruire e promuovere un'identità è essenziale per l'intera impresa storiografica, perché i «miti» sono autovalidanti e aumentano la probabilità di «sopravvivenza» di un gruppo, soprattutto durante i conflitti. Perciò lo storico ha una sola scelta, scegliere: «A chi e a che cosa riconoscersi fedele? Questa è la domanda suprema della vita umana, particolarmente acuta in un'epoca cosmopolitica come la nostra, in cui le scelte da fare sono molte»[20].

Qui McNeill ci presenta quella che potremmo chiamare una *teoria osservativa* – ci propone cioè, da vero storico, la sua teoria come una descrizione di «come stanno di fatto le cose»: secondo lui il mondo *è* cosmopolita e fondamentalmente frammentato insieme, e lo stesso vale per la storia come disciplina[21]. Dopo di che fa una seconda mossa, cioè collega la sua teoria osservativa *cognitiva* a una teoria *normativa* della funzione pratica della storia e conclude, con vero spirito kantiano, che nella nostra epoca cosmopolita per lo storico c'è una sola opzione realistica e moralmente accettabile, dichiararsi fedele all'umanità nel suo insieme:

> Invece di alimentare i conflitti, come fa inevitabilmente la storiografia locale, da una storia mondiale intelligibile ci si potrebbe aspettare che rendesse meno letali gli incontri fra gruppi coltivando l'identificazione individuale coi trionfi e le tribolazioni dell'umanità nel suo insieme; e proprio questo mi sembra il dovere della professione di storico nel nostro tempo. Dobbiamo creare una storia ecumenica che faccia spazio alla diversità umana, in tutta la sua complessità[22].

Questa transizione dal livello cognitivo a quello normativo è una tipica mossa metodologica da storico e risale alle origini della storia «scientifica». Il meccanismo fondamentale che la sottende è la proiezione del processo normativamente preferito sullo stesso processo «fattuale» della storia, che porta all'«oggettificazione» dell'uno e dell'altro; fu così che gli storici degli stati nazionali identificarono senz'altro la storia con la genesi e lo sviluppo di tali stati, proprio come gli storici delle lotte di classe l'identificarono senz'altro con la genesi e lo sviluppo di tali lotte – e la cosa notevole è che perfino i cantori della «condizione postmoderna» di fatto hanno identificato la storia moderna con la genesi e lo sviluppo di questa «condizione»[23]. L'assumere una posizione normativa – per esempio promuovere la causa della nazione, o quella di una classe nella lotta fra classi, o la «condizione postmoderna» – viene allora presentato come una mossa sostanzialmente cognitiva, un semplice «leggere i segni dei tempi» o «cavalcare l'onda della storia».

McNeill si rende conto che la storia mondiale è ancora un genere sospetto per la maggior parte degli storici, convinti come sono che la verità stia solo nei documenti; è per questo che la storia mondiale, fondata com'è più su fonti letterarie che sugli archivi, è considerata spesso inevitabilmente vaga, o addirittura «non storica». Secondo McNeill si tratta di puro e semplice pregiudizio, ma per fortuna la pratica dello storico spesso è migliore della sua epistemologia; e con un'epistemologia più meditata non è difficile raggiungere «un equilibrio storiografico migliore fra la Verità, le verità e i miti».

Poiché la Verità Eterna non è la sostanza di cui son fatte le vicende umane, possiamo scartare la Verità con la «V» maiuscola; ma, sostiene McNeill,

> Le verità con la v minuscola sono ciò cui gli storici arrivano quando applicano l'intelligenza, più criticamente e scrupolosamente che possono, al compito di rendere la loro ricostruzione delle vicende pubbliche credibile e intelligibile per dei lettori che abbiano in comune con loro punti di vista e assunzioni sufficienti ad accettare quello che essi dicono. Il resto può essere chiamato mitostoria [...][24].

Per McNeill, dunque, in storia le verità, per essere tali, dipendono dalla loro plausibilità rispetto a un pubblico particolare; non sono universali e perciò sono multiple, anche se questo non significa che una mitostoria valga un'altra (alcune sono chiaramente più adeguate di altre ai fatti in termini di portata temporale e spaziale, ampiezza e precisione). Complessivamente la storia, come abbiamo visto, sotto questo aspetto ha fatto progressi, dal punto di vista delle convinzioni liberali di McNeill, per cui «essere un mitografo che cerca la verità è [...] una vocazione elevata e seria»[25]. Alla fine dunque McNeill si appella ancora – e la cosa è degna di nota – a criteri epistemici (popperiani) quando si tratta di valutare specie diverse di «mitostoria», probabilmente perché sa che in un discorso «scientifico» gli argomenti apertamente normativi tendono a scoppiare in mano a chi li usa. E così, al termine della propria argomentazione egli volge ancora una volta le spalle alle sue conseguenze logiche e preferisce pilotare la propria barca verso un porto «scientifico» tranquillo e rassicurante. Ma purtroppo continua a non essere chiaro come dovrebbero funzionare i criteri epistemici dell'ampiezza e della precisione in un universo scientifico fondamentalmente «frammentato»; e così la decisione di McNeill di impedire, al *moment suprême*, al suo idillio postmoderno con la nozione di mito di diventare un rapporto completo ha un prezzo, quello della coerenza dell'argomentazione.

A conti fatti, con la nozione di «mitostoria» la giustificazione tradizionale della storia «scientifica» rimane in sospeso, per la semplice ragione che coincide con la separazione netta della verità scientifica e metodica dal mito. Quando sfumiamo il confine fra storia scientifica e mito non è più chiaro né se una distinzione esista né che cosa sia, ammesso che esista. Perciò quello di cui abbiamo bisogno è chiarire la nozione di mito.

2. *Che cos'è il mito? Il mito dagli antichi Greci a oggi*

In una panoramica sulla nozione di mito l'antropologa Joanna Overing identifica immediatamente il problema posto da McNeill col suo concetto di «mitostoria»:

> La prima domanda pertinente nello studio del mito è: come facciamo a sapere che qualcosa appartiene al genere del mito? In che modo categorizziamo come mito questo ma non quello? Per esempio, perché dovremmo decidere di usare il termine «mito», e non il termine «storia», per descrivere un particolare discorso? Nel contesto dell'Amazzonia come in quello dell'Europa orientale, i confini fra mito e storia non sono chiari, e una delle ragioni è che non è facile definire il mito. Forse possiamo dire che l'uso del termine «mito» è più una procedura giudicativa che definitoria o proposizionale: dietro ogni sua attribuzione c'è un giudizio sui criteri e l'organizzazione della conoscenza[26].

Secondo la Overing il mito deve la sua cattiva fama alla filosofia greca, dalla quale venne identificato, in un'epoca imprecisata fra l'ottavo e il quarto secolo a. C., con una forma di discorso fittizio: «il mito, o *mythos,* finì per essere inteso come una forma di discorso opposta al discorso ragionato o *logos*. In quanto tale finì per essere considerato opposto tanto alla verità (il mito è finzione) quanto al razionale (il mito è assurdo)»[27]. Lo storico Tucidide e il filosofo Platone identificavano il mito con le «storie di vecchie comari», col favoloso e il meraviglioso – l'opposto del discorso vero.

In precedenza il mito aveva avuto un valore più positivo – la capacità di esprimere le verità fondamentali dell'esistenza e di dare piacere, coinvolgendo e producendo partecipazione emotiva; queste capacità gli davano il potere di catturare il pubblico e lo rendevano efficace. McNeill attribuisce le stesse caratteristiche alla «mitostoria».

In breve: tutte le principali coppie di opposti associate oggi alla nozione di mito – *mythos* e *logos*, contestuale e universale, assurdo e logico, emotivo e razionale – erano già presenti nel pensiero raziona-

listico dell'antica Grecia[28], e furono tutte riprodotte dall'antropologia dell'Ottocento, che assunse i miti a proprio oggetto d'indagine. Il *mythos* era considerato segno di una cultura barbara e primitiva, mentre il *logos* era attribuito esclusivamente all'Occidente.

Gli antropologi hanno assunto a oggetto d'indagine le culture primitive, studiando i miti di altri popoli – le loro costruzioni fittizie della realtà, o «realtà fantasma», per usare l'espressione della Overing. Così gli antropologi dell'Ottocento e poi i loro successori, fino al Novecento inoltrato, continuarono a vedere la mitologia come una finzione fatta di storie favolose e non vere di dèi ed eroi irreali, che spiegavano a un popolo il suo passato in modo erroneo[29]. L'antropologia riconosceva la razionalità della «mente selvaggia», ma non le verità presenti nella «visione sul mondo» selvaggia; per esempio non poteva adattare un'idea «primitiva» come quella che la pioggia fosse prodotta dagli dèi che urinavano all'universo razionale newtoniano.

Ma recentemente la demarcazione classica fra la mitica «realtà del costrutto reale» dei popoli «primitivi» e la nostra realtà «reale», conosciuta scientificamente, è stata contestata dagli antropologi (proprio come ha fatto McNeill per la storia). In *Islands of History* (1985) Marshall Sahlins ha sostenuto che nella cultura polinesiana la distinzione fra mito (fittizio) e storia (reale) non regge, perché per i Polinesiani i miti sono la chiave della cosmologia e della concezione della storia. La Overing dice la stessa cosa dei Piaroa dell'Amazzonia: i loro mitici dèi sono parte dei loro racconti storici, e il loro tempo mitico non appartiene a un passato chiuso ma rimane onnipresente; inoltre i Piaroa vivono in un universo valutativo, diversissimo da quello occidentale, in cui la «natura» non è un dominio a parte che l'uomo deve soggiogare e controllare. «In un universo valutativo tutti i postulati sulla realtà, compresi quelli alla realtà fisica, sono esplicitamente legati a un universo morale»[30]. Di conseguenza, la Overing parla di «realtà dei miti» in questo senso cosmologico – molto simile a quello in cui McNeill parla di «verità condivise» essenziali per ogni cultura:

> I miti non fanno che esprimere ed elaborare i postulati di un popolo sulla realtà del mondo, e le verità mitiche appartengono più a un universo dei significati morale che a uno naturale (nel senso del mondo fisicamente unitario degli scienziati). Per chi è stato educato in una tradizione occidentale il mito è un luogo veramente strano per scoprirci la «verità»[31].

Ma non, come abbiamo già osservato, per McNeill.

A parte la nebulosità del confine fra mito e storia, la Overing solleva anche un'altra questione pertinente all'argomento di McNeill sulla sto-

ria come costruzione di identità: il problema di quella che potremmo chiamare funzione performativa della storia, che consiste nel distinguere fra identità e differenza, fra «noi» e «loro». I miti contengono storie eroiche sulle origini e il fato di comunità determinate, e in quanto tali esprimono delle immagini del sé stabilendo dei criteri di identità per una comunità; non solo, ma in questo modo contribuiscono a differenziare una comunità dalle altre, creando dei confini[32]. Spesso – come dice Schöpflin – queste immagini del sé sono basate, contemporaneamente, sull'immagine di un altro disprezzato e minaccioso, di un *Doppelgänger* «alieno»; creano dunque una comunità che demonizza gli altri, anche se la misura di questa demonizzazione può variare[33]. McNeill propone una tesi identica riguardo alla storia.

Il terzo e ultimo aspetto del mito pertinente all'argomentazione di McNeill è quello solidaristico, collegato alla funzione performativa di cui abbiamo appena parlato. Oltre alla creazione di un confine il mito ha anche un altro ruolo essenziale, quello di *creare una solidarietà* per mezzo di riti, liturgie e simboli:

> Il risultato della partecipazione al rito, e perciò dell'accettare che la propria relazione con la comunità sia strutturata dal mito, è il rafforzamento tanto della comunità quanto del ruolo dell'individuo in essa [...]. La partecipazione comune al rito produce dei legami di solidarietà senza chiedere uniformità di credenze. La gente può operare insieme anche senza consenso[34].

Il mito opera dunque a un livello *prerazionale* ed *emotivo* che è essenziale al suo funzionamento; tuttavia per svolgere questo ruolo deve riecheggiare in qualche modo una «memoria collettiva», e perciò non può essere «immaginato» o «inventato» a volontà. Ma McNeill dice, e questo è degno di nota, le stesse esattissime cose della storia: secondo lui il racconto storico è essenziale per la solidarietà e la «sopravvivenza» della comunità e legato all'accettazione da parte di un particolare uditorio – legata a sua volta alla compatibilità fra i presupposti dell'uno e i concetti organizzatori dell'altro[35].

Dunque se confrontiamo le analisi del mito della Overing e di Schöpflin con l'analisi della storia di McNeill – approdata all'introduzione della paradossale nozione di «mitostoria» – dobbiamo trarre la conclusione che a un primo esame la linea di divisione fra mito e storia o non esiste o è, nel migliore dei casi, tenue fino all'impercettibilità. Ciò implicherebbe che dobbiamo prendere atto della possibilità che la storia «scientifica» non si occupi solo di «dissoluzione dei miti» ma anche di «costruzione di miti»: una conclusione cui i postmoderni sono già arrivati. E naturalmente l'immagine della storia «scientifica» non

potrebbe che deteriorarsi con la decostruzione del suo oggetto privilegiato dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, la nazione, degradata appunto a mito. Ma è proprio questa la situazione in cui si sono trovati gli storici, più o meno, nell'ultimo decennio[36].

3. *La nazione è un mito?*

È difficile sopravvalutare l'importanza del problema se la nazione sia anche un mito – nel linguaggio di McNeill, un mito «autovalidante» – perché a partire dall'Ottocento gli storici «scientifici» sono stati fra i principali architetti delle nazioni e degli stati nazionali. Se la risposta è «sì», le ragioni per concettualizzare la storia «scientifica» come «mitostoria» sono ancora più stringenti di quelle addotte da McNeill, che non si occupava specificamente di storia nazionale. La «costruzione di miti» – *horribile dictu* – potrebbe essere stata una parte dell'attività degli storici scientifici ancor più importante della «demolizione di miti»[37].

Nella pubblicistica sul nazionalismo la posizione costruttivista dominante *à la* Benedict Anderson ed Eric Hobsbawm appare decisamente favorevole alla tesi che gli storici nazionali sono stati dei «facitori di miti» *par excellence*. L'idea che le nazioni sono «comunità immaginate» (Anderson) dipendenti da «tradizioni inventate» (Hobsbawm/Ranger) fa, essenzialmente, degli storici nazionali i protagonisti principali di questi processi di «immaginazione» e «invenzione»; e tutte le idee di nazione essenzialiste create dall'Ottocento in poi possono essere perciò stesso decostruite come strategie cognitive degli storici «scientifici» destinate a dissimulare le loro pratiche di «immaginazione» e «invenzione». Oggi le posizioni anticostruttivistiche come quella di Anthony D. Smith appaiono semplici note a pie' di pagina alle loro controparti costruttivistiche, nel senso che si limitano a sottolineare che le nazioni non possono essere «immaginate» e «inventate» a volontà (perché le nazioni «immaginate» si mostrano efficienti solo se in esse «risuona» qualcosa di «reale»)[38].

In questo contesto è importante pure il fatto, sottolineato dagli autori costruttivisti, che la nazione è una comunità, non soltanto «immaginata» ma anche «emotiva», «prodotta» e «messa in scena» usando le stesse meccaniche culturali, metafore e pratiche della religione[39]. Perciò il nazionalismo sta in rapporto diretto con la religione cristiana, e ci sono delle buone ragioni per interpretarlo come «nazionalizzazione» del Cristianesimo (anzi questo ci porterà fino all'origine stessa della storia «scientifica» in Ranke e von Humboldt, come vedremo nel prossimo paragrafo)[40]. La nazione è prodotta, come la religione, per mezzo di riti,

culti e miti, e i valori centrali della seconda – amore, sacrificio e morte – sono tali anche per la prima; inoltre l'amore si trasforma facilmente in odio per chi non appartiene alla comunità, mentre i soldati caduti vengono presentati spesso come «incarnazione della nazione»[41]. Sia il culto religioso che quello nazionale hanno al proprio centro un oggetto sacro – rispettivamente Dio e la Nazione; entrambi hanno simboli sacri, entrambi hanno un calendario e dei luoghi fissi – chiese e monumenti nazionali – per i loro riti e culti. L'esplosione internazionale dei progetti accademici di *lieux de mémoire* prende impulso proprio da questa analogia.

In entrambi i culti si adorano dei personaggi fuori dell'ordinario considerati «mediatori» fra il mondo del sacro e quello del profano: nei culti religiosi questi personaggi straordinari sono i santi e i martiri, nei culti nazionali sono gli eroi della nazione e specialmente quelli che l'hanno fondata o hanno sacrificato la vita per essa. In entrambi i culti una morte violenta in difesa della Sacra Causa è vista come cosa degna e altamente significativa, come un sacrificio, perché aiuta la comunità a rimanere in vita; in entrambi troviamo di solito un culto dei morti; entrambi definiscono, tendenzialmente, delle comunità *morali* che tracciano i confini della solidarietà umana usando linguaggi molto simili (con nozioni centrali come «culto», «sacrificio», «eternità», «incarnazione», «salvezza», «martirio», «comunione» e «resurrezione»)[42]. Perciò non è accidentale che anche Schöpflin, nella sua tassonomia dei miti, sottolinei la struttura semantica cristiana dei miti nazionali di redenzione e sofferenza, di nazione eletta e missione civilizzatrice, di rinascita e rinnovamento, di discendenza comune[43].

Si potrebbe sostenere, sulla base di queste estesissime somiglianze, che la tesi della presenza di una «mitostoria» nella storia nazionale è molto convincente. Recentemente Etienne François e Hagen Schulze hanno riassunto così il loro giudizio generale sulla storia nazionale «scientifica» del diciannovesimo secolo:

> L'Ottocento non è forse stato l'epoca in cui tutti – storici, politici e opinione pubblica – erano convinti che la scienza storica andasse promossa perché è una scienza oggettiva e, all'opposto di quei miti che distrugge, porta alla luce del giorno l'intera verità del passato? [...] Il risultato è stato che i miti nazionali sono stati travestiti fin troppo spesso da verità scientifiche[44].

La diagnosi non fa che aggravarsi quando ci rendiamo conto che gran parte della storia nazionale del Novecento non è affatto meglio di quella dell'Ottocento. A conti fatti, dunque, la storia «scientifica» non ha mai saputo dove tracciare la linea di confine fra creazione e distruzione di

miti, e gli stessi storici nazionali «scientifici» hanno dato un contributo attivo alla costruzione del mito nazionale – proprio mentre pretendevano una legittimità fondata sulla «distruzione di miti»! La stessa marginalità della storia della storiografia all'interno della storia come disciplina (che implica un interesse limitatissimo degli storici «scientifici» per la *propria* storia) può essere interpretata, con buona plausibilità, come un meccanismo professionale destinato a sopprimere questo scomodo passato. Il non guardare indietro sembra ancora essere la strategia più sicura per *chiunque* abbia un passato imbarazzante, storici compresi.[45]

4. *La fonte dei problemi: i problemi alla fonte*

Fin qui la nostra discussione ha picchiato duro sulla storia «scientifica», visto che la proposta di McNeill – non parlare più di «storia» ma di «mitostoria» – sostanzialmente non è stata contestata (nonostante alcune contraddizioni interne che andrebbero risolte). La nostra breve indagine sulla storia del concetto di mito sembra andare a sostegno della diagnosi di McNeill, visto che ha concluso che sostanzialmente mito e storia svolgono la stessa funzione e fondamentalmente gli antropologi non sono più in grado di, o disposti a, separare l'uno e l'altra.

La nostra esplorazione del dibattito sulle nazioni e il nazionalismo è andata nella stessa esatta direzione: negli ultimi decenni le storie nazionali costruite dagli storici «scientifici» dell'Ottocento sono state decostruite come puri e semplici miti. E la funzione emotiva della storia nazionale messa in rilievo dal contributo dei costruttivisti a questo dibattito non ha fatto che rafforzare la tesi dell'impossibilità di tracciare un confine netto fra storia e mitologia nazionale. D'altronde si potrebbe dire lo stesso anche delle stupefacenti somiglianze esistenti fra le strutture e le pratiche discorsive relative, rispettivamente, alla nazione e alla religione[46]; e il recente dibattito sul fenomeno, esteso a tutta l'Europa, della *Volksgeschichte* nel ventesimo secolo indica chiaramente che il problema non è sparito né nel 1900 né dopo il 1945[47]. La nazione, per dirla in breve, sembra essere un esempio paradigmatico del tipo «autovalidante» di mito messo in luce dall'analisi di McNeill, e questo mito potrebbe essere ancora fra noi.

Perciò il problema che ci resta da affrontare in questo paragrafo conclusivo è da dove venga la crisi della storiografia «scientifica», e se ci sia qualche ragione per sperare che termini. Ci sono due risposte, una rassicurante e una piuttosto allarmante.

La risposta rassicurante è che tutto questo dibattito, tutti questi dubbi sullo statuto «scientifico» della storia sono dovuti all'influenza,

molto alla moda e molto disturbante, ma transitoria, di postmodernismo, femminismo e multiculturalismo[48]; questa risposta è stata, per ovvie ragioni, la più popolare fra gli storici «scientifici»[49]. Oltre a tutto ogni post-, come gli storici sanno benissimo, ha sempre il suo post-; così, è solo questione di tempo, e poi il postpostmodernismo risolverà la crisi della storia «scientifica».

Ma la risposta più allarmante dice che la crisi della storia «scientifica» *non* è solo un fenomeno temporaneo ma è insita nelle fondamenta stesse della disciplina. Qui mi pronuncerò a favore della seconda risposta, e lo farò mostrando che il problema della «mitostoria» è già individuabile negli scritti di due dei «padri» della storia «scientifica», Leopold von Ranke e Wilhelm von Humboldt.

A chi è abituato a identificare Ranke col metodo critico e il metodo critico con l'empirismo storico probabilmente l'idea di cercare nei suoi scritti l'origine del «problema del mito» sembrerà strana. La lettura «empirista» di Ranke è diffusissima negli Stati Uniti, ma sicuramente non è limitata a questo paese. Georg Iggers e Konrad von Moltke hanno ripreso il problema nella loro introduzione a un'edizione inglese delle opere scelte di Ranke: la sua famosa affermazione che gli storici dovrebbero raccontare «wie es eigentlich gewesen» [come propriamente è andata] basandosi sull'applicazione del metodo critico in genere è stata interpretata (scorrettamente) come difesa di un «empirismo» puro e duro che comporterebbe una limitazione della storia scientifica ai «fatti». Ma questa interpretazione è completamente sbagliata, perché dimentica che cosa intendeva Ranke per «eigentlich»: «Non è la fattualità ma la sottolineatura dell'essenziale a rendere storico un racconto»[50]. E ciò che Ranke considerava essenziale nella storia non era stabilito dal metodo critico ma solo dalla sua *Ideeenlehre*, dalla sua teoria idealistica della storia, che gli faceva da griglia interpretativa o teoria osservativa.

Secondo questa teoria (neoplatonica), la storia è un processo nel quale sono presenti idee immanenti ben definite che si realizzano sotto forma di forze. Fra queste idee ci sono gli stati, le religioni e le lingue, e Ranke vedeva appunto ogni stato, religione e lingua come manifestazione di una di esse, che si realizzava attraverso la lotta con altre idee grazie soprattutto all'opera di «grandi uomini» capaci di afferrare lo spirito del loro tempo, lo *Zeitgeist*[51]. Per la storia scientifica la capacità («Ahnen», «Divination») di afferrare «intuitivamente» le idee immanenti nella storia era almeno altrettanto essenziale della padronanza del metodo critico, perché per Ranke – e von Humboldt – l'accertamento fattuale degli eventi non era ancora storia. La storia «scientifica» nasceva solo collegando i fatti accertati alle idee in essi immanenti, creando così la

loro unità significante – la loro *geistige Einheit*, il loro *Zusammenhang* essenziale.

Ora, sia Ranke sia gli altri fondatori della scuola storica tedesca dello *Historismus* sottolineavano che l'aspetto teoretico, *non* empirico della storia scientifica era uno dei suoi *due* caratteri definienti. Le frasi di apertura del trattato giovanile di Ranke *Sulla natura della scienza storica* dicono, caratteristicamente,

> La storia si distingue da tutte le altre scienze per il fatto di essere anche un'arte. La storia è una scienza in quanto raccoglie, scopre, penetra; è un'arte in quanto ricrea e ritrae ciò che ha scoperto e riconosciuto. Altre scienze si accontentano della semplice registrazione di ciò che è stato scoperto; la storia richiede la capacità di ricreare[52].

L'altrettanto celebre *Sul compito dello storico* di Humboldt (1821) sottolinea l'aspetto «teoretico» e non empirico della storia scientifica ancora più chiaramente di Ranke: «Compito dello storico è presentare ciò che è effettivamente accaduto… Tuttavia un evento è visibile solo parzialmente nel mondo dei sensi; il resto va aggiunto con l'intuizione, l'inferenza e la congettura»[53]. I fatti sono solo la «materia prima, ma non la storia stessa… La verità di un qualsiasi evento si predica solo sulla base dell'aggiunta – ricordata sopra – di questa parte invisibile di ogni fatto, e perciò è questa che lo storico deve aggiungere. Così considerato, egli diviene attivo e perfino creativo»[54].

Dunque Ranke e Humboldt sottolineano entrambi che l'attività interpretativa, basata sulla *Ideenlehre*, è altrettanto essenziale dello stesso metodo critico per la storia «scientifica», e ignorare questo aspetto dell'attività dello storico significa «non vedere l'essenza stessa della verità»[55]. Non fa meraviglia che anche Johan-Gustav Droysen, la cui *Historik* è il primo libro sul metodo storico appartenente alla tradizione dello *Historismus,* presentasse la critica delle fonti come nulla più che un primo passo verso l'accertamento dei fatti, visto che il vero momento realizzatore della storia scientifica era l'«interpretazione delle idee»[56].

Sono risalito fino alle radici della storia «scientifica» in Germania perché è qui che troviamo le origini del problema posto da McNeill; e questo vale tanto per la questione dello statuto scientifico della storia quanto per quella del suo statuto pratico. Innanzitutto, per Ranke e Humboldt la storia «scientifica» consisteva nell'applicazione del metodo critico, volta ad accertare i fatti «veri», e nell'interpretazione «creativa» o «artistica» di questi fatti, basata sulla *Ideenlehre* e destinata a collegarli e metterne in luce il reale «significato». In effetti Ranke e Humboldt

consideravano le idee in questione forze attive (*Kräfte*) immanenti alla storia stessa, per cui trattavano la loro teoria (neoplatonica) come se non fosse stata diversa dalla realtà storica, proiettandola su quest'ultima[57]. Ma dal punto di vista contemporaneo la cosa notevole è che alla loro consapevolezza della natura «teoretica» della storia *non* si accompagnava quella della pluralità delle teorie possibili, per cui tutti i problemi epistemologici di quegli storici «scientifici» che si rendono conto che la realtà può essere affrontata e interpretata attraverso teorie *differenti*, *non* condivise universalmente, sono del tutto assenti dai loro scritti. Naturalmente la spiegazione di questa «cecità» è che per loro la *Ideenlehre* non era solo una «teoria» – era la visione cristiana del mondo. Perciò il «mito» religioso è presente nelle fondamenta stesse della storia «scientifica», e non fa meraviglia che in seguito una lettura empiristica abbia «ridotto» queste idee.

Dunque Ranke e Humboldt, pur rendendosi conto – a differenza di quasi tutti i loro epigoni novecenteschi – che la storia «scientifica» non era basata solo su un *metodo* (critico) ma anche su una *teoria*, non presero nemmeno in considerazione né la possibilità di altre teorie oltre alla *Ideenlehre*, né i problemi epistemologici derivanti appunto dalla presenza di *più* teorie. Perciò quello di cui una storia «scientifica» epistemologicamente consapevole avrebbe avuto bisogno fin dall'inizio era una riflessione su come comparare fra loro teorie e narrazioni diverse e valutare le loro diverse qualità epistemologiche e pratiche.

Questa «omissione» presente nell'origine stessa della storia «scientifica» ha avuto conseguenze molto serie per il suo sviluppo ulteriore, perché quegli storici che in seguito avrebbero riconosciuto la pluralità delle teorie e delle narrazioni non possedevano le strumentazioni e giustificazioni teoretiche necessarie per paragonare e valutare razionalmente tali teorie e narrazioni. Questa *Leerstelle* (posizione vuota) teoretica ha fatto sì che le preferenze fra (e la riflessione sulle) teorie della storia si «soggettivizzassero» e fossero concepite come «immaginazione storica» o «atto di fede» individuale[58]; la teoria storica, ammesso che fosse riconosciuta, venne espulsa dal dominio del discorso epistemologico razionale. Se la vediamo sotto questa luce possiamo concludere – forse un po' maliziosamente – che la storia «scientifica» di Ranke e Humboldt fu «mitica» fin dall'inizio; e alla fine la «mitostoria» risulta essere non uno specifico *Geburtsfehler* (difetto d'origine) ma la nascita stessa della storia «scientifica»[59].

A differenza di Ranke e Humboldt McNeill identifica esplicitamente la storia scientifica con l'accertamento dei fatti attraverso il metodo critico, dando così un esempio di quella «riduzione» empiristica di Ranke di cui parlano Iggers e von Moltke. Grazie a questa interpretazione

«empiristica» McNeill incontra i problemi che lo portano e formulare la nozione di «mitostoria» solo quando osserva che la storia pretende dagli storici *più* del semplice accertamento dei fatti; questi problemi nascono, in genere, quando egli introduce la nozione di «significato» (o «interpretazione»), che era ancora parte integrante della concezione rankiana della *Geschichtsswissenschaft*[60].

Ovviamente l'ambito della nozione di *Wissenschaft* si era fortemente ridotto fra il 1820 e il 1985, il che aveva prodotto fra l'altro l'«espulsione» dell'atto interpretativo dal terreno che aveva occupato durante il regno dell'empirismo – ma solo per fare un ritorno trionfale dopo che negli anni '60 l'empirismo ebbe perso la sua posizione di filosofia della scienza dominante. Ma McNeill, ancora influenzato, nonostante tutto, proprio dall'empirismo, identifica la scienza col consenso, mentre dal suo punto di vista una scienza che sia anche un'arte, com'era la storia per Ranke, non è più una scelta di vita[61]. Perciò per lui l'avere capito che per la storia «scientifica» l'«interpretazione» è altrettanto essenziale del metodo critico costituisce un *problema*, mentre per Ranke e Humboldt era un'*ovvietà*; e di conseguenza il prendere atto che la storia «scientifica», data la presenza di un'«interpretazione» soggettiva, è caratterizzata da un'ovvia mancanza di consenso, lo porta a concludere che la storia dev'essere qualcosa di *meno* di una «scienza» e a coniare per questo «ibrido» il termine «mitostoria». Non stupisce, dunque, che egli non nomini nemmeno le ben note idee di Ranke sull'«imparzialità» e l'«oggettività» dello storico[62]; e il capolinea logico della sua argomentazione è appunto la «mitostoria», che se restiamo nell'ambito della storia «scientifica» è un'evidente *contradictio in adjecto*.

La seconda ragione per cui McNeill ribattezza «mitostoria» la storia ha a che fare con la sua funzione pratica e riflessiva: tutte le storie, in quanto «teorie del comportamento umano», influenzano l'agire degli umani e possono addirittura trasformarsi in profezie autorealizzantisi – ivi compreso il «mito della nazione». Questo argomento non produce corollari in Ranke e Humboldt perché per la loro teoria il corso della storia, in ultima analisi, non è determinato dalle intenzioni dei suoi attori umani ma da Dio; perciò le profezie autorealizzantisi né possono trovare posto in un impianto teorico come il loro, né meritano di essere prese in considerazione. Tuttavia entrambi giustificano ugualmente la funzione pratica della storia per mezzo della loro teoria osservativa.

Secondo Humboldt:

per svolgere il compito della sua professione lo storico deve comporre un racconto degli eventi che susciti le emozioni del lettore come farebbe la realtà stessa. È così che la storia sta in relazione con la vita attiva. Non ci è

utile – non primariamente – in quanto ci mostra attraverso esempi specifici, spesso fuorvianti e raramente illuminanti, che cosa fare e che cosa evitare; la sua vera e inestimabile utilità sta piuttosto nel potere di stimolare e affinare il nostro senso dell'azione reale, e questo essa lo fa più attraverso la forma che attribuisce agli eventi che attraverso gli eventi stessi… Non si può mai intervenire con successo nel corso degli eventi, se non riconoscendo chiaramente la verità della tendenza predominante fra le idee in un'epoca data, e aderendo con decisione a questa verità[63].

In breve, per Ranke e Humboldt la funzione pratica della storia è garantita dal fatto che gli storici, mostrando la realtà «effettiva» degli eventi – la loro «essenza», spogliata del puro «accidente» – permettono ai lettori di vedere la «tendenza» e agire di conseguenza. Secondo loro gli storici possono solo mettere le maree e le ondate della storia sotto gli occhi dei lettori, e per gli esseri umani la sola scelta pratica possibile è cavalcare l'onda o esserne spazzati via. Data questa idea, non potevano certo prevedere che fra le vittime potesse esserci la stessa storia «scientifica».

CHRIS LORENZ

Note al testo

[1] Ho analizzato gli argomenti postmoderni di Michel Foucault, Michel de Certeau e Keith Jenkins a favore del carattere «mitico» della storia in *«You got your history, I got mine»: Some reflections on the possibility of truth and objectivity in history*, in «Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften», X (1999), 4, pp. 563-84.

[2] Vedi G. SCHOLZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1991, p. 38: «Die Geisteswissenschfaten aber, so wurde oft gesagt, verlieren an Bedeutung, an Bedeutsmkeit das, was sie an strenger Wissenschaftlichkeit gewinnen und vice versa. Sie haben das Ziel, Wissenschaft zu sein; sie haben aber auch andere Ziele: sie wollen z. B. Orientierungen für das private und öffentliche Leben geben. Und dies beides geht nicht immer leicht zusammen». [Ma le scienze dello spirito, è stato detto spesso, perdono in significato, in significatività, ciò che guadagnano in scientificità rigorosa, e viceversa. Hanno l'obiettivo di essere scienze, ma anche altri obiettivi: per esempio vogliono orientare nella vita, privata e pubblica. E non sempre queste due cose vanno facilmente insieme].

[3] Per un'analisi dell'approccio di White alla nozione di verità vedi il mio *Can histories be true? Narrativism, positivism and the «metaphorical turn»*, in «History and Theory», XXXVII (1998), 3, pp. 309-29.

[4] W. MCNEILL, *Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians*, in ID., *Mythistory and Other Essays*, Chicago 1985, p. 3.

[5] Vedi J. MALI, *Mythistory: the making of a modern historiography*, Chicago 2003; P. HEELS, *Myth, History and Theory*, in «History and Theory», XXXIII (1994), 1, pp. 1-19; R. COLLINS, *Concealing the poverty of traditional historiography: myth as mystification in historical discourse*, in «Rethinking History», VII (2003), 3, pp. 341-65; G. IGGERS, *Historiography between scholarship and poetry: reflections on Hayden White's approach to historiography*, ivi, IV (2000), 3, pp. 373-90. Per una panoramica sulla storiografia vedi *The Varieties of History: from Voltaire to the Present*, a cura di F. STERN, London 1970.

[6] Vedi per esempio A. Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley 1990, e A. Grafton, *The Footnote: a Curious History*, Harvard 1997.

[7] R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1976, p. 15.

[8] McNeill, *Mythistory* cit., p. VII: «Da giovane pensavo che la metodologia fosse una perdita di tempo».

[9] Ivi, p. 5.

[10] Ivi, pp. 6-7.

[11] Ivi, pp. 7-8.

[12] Ivi, pp. 8-9.

[13] Ivi, p. 9.

[14] Ivi, pp. 9-10.

[15] Vedi A. Megill, *Fragmentation and the future of historiography*, in «American Historical Review», XCVI (1991), 3, pp. 693-98.

[16] McNeill, *Mythistory* cit., p. 11. Cfr. Scholz, *Orientierungsanspruch* cit., p. 26: « Aber die Geisteswissenschaften in der Tradition des Humanismus dienen nicht nur der individuellen Bildung, sondern auch der Bildung der Nation, der nationalen und kulturellen Identität» [Ma all'interno della tradizione umanistica le scienze dello spirito servono all'educazione non solo dell'individuo ma anche della nazione, alla sua identità nazionale e culturale].

[17] Cfr. Ch. Lorenz, *Towards a theoretical framework for comparing historiographies: some preliminary considerations*, in *Theorizing Historical Consciousness*, a cura di P. Seixas, Toronto 2004, pp. 25-49, specialmente pp. 29-32.

[18] McNeill, *Mythistory* cit., p. 12.

[19] Ivi, p. 13.

[20] Ivi, pp. 15-16 e 19.

[21] In un altro lavoro ho classificato come «realismo interno» questa posizione: *Historical knowledge and historical reality. A plea for «internal realism»*, in «History and Theory», XXXIII (1994), 3, pp. 297-327.

[22] McNeill, *Mythistory* cit., pp. 16-17. Vedi anche *The Care and Repair of Public Myth*, ivi, pp. 23-42.

[23] Vedi per esempio K. Jenkins, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *The Postmodern History Reader*, London 1997, p. 3: «la postmodernità non è un'ideologia o una posizione che possiamo decidere di abbracciare o meno, la postmodernità non è altro che la nostra condizione: il nostro destino storico è di vivere oggi».

[24] McNeill, *Mythistory* cit., p. 19.

[25] Ivi, pp. 19-22.

[26] J. Overing, *The role of myth: an anthropological perspective, or «the reality of the really made-up»*, in *Myths and Nationhood*, a cura di G. Hosking e G. Schöpflin, London 1997, p. 1. Vedi anche M. Dehli, *Mythos*, in *Lexikon Geisteswissenschaft. 100 Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, p. 233: «In jedem Fall muss dabei neu definiert werden, was konkret als Mythos verstanden wird, da es eine umfassende und verbindliche Definition der Begriffe Mythos und Mythologie nicht gibt. Allgemein läßt sich nur sagen, dass mit Mythos eine Sprachform bezeichnet wird, die nicht rational überzeugen, sondern symbolisch-emotional wirken will». [In ogni caso si deve definire *ex novo* che cosa s'intende concretamente per mito, perché una definizione generale e unificante dei concetti di mito e mitologia non c'è. In generale si può dire solo che con mito si indica una forma di discorso che non vuole convincere razionalmente ma operare in modo simbolico-emotivo]. Vedi anche D. Woolf, *Myth and History*, in *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, New York-London 1998, II, p. 642, che definisce la relazione fra mito e storia come relazione fra un passato mitico o leggendario e il passato documentabile studiato dagli storici: «Il mito è in qualche modo la madre della storia, ma la relazione della figlia con la madre è stata sia di nutrimento sia – in certi momenti – di scontro».

[27] Overing, *The role of myth* cit., p. 2.

[28] Ivi, p. 3.

[29] Ivi, p. 4.

[30] Ivi, p. 13.

[31] Ivi, p. 12. Anche G. Schöpflin, *The function of myths and a taxonomy of myths*, in *Myths and Nationhood*, a cura di G. Hosking e G. Schöpflin, London 1997, p. 19, identifica mito e

visione del mondo: «Il mito è uno dei modi in cui le collettività – in questo contesto, soprattutto le nazioni – stabiliscono e determinano le fondamenta del loro stesso essere, i loro sistemi morali e valoriali… Fondamentalmente il mito riguarda percezioni e non verità storicamente convalidate (nella misura in cui queste esistono), riguarda il *come* certe comunità considerano normali e naturali certe proposizioni e perverse ed estranee certe altre».

[32] Vedi anche Schöpflin, *Function of myths* cit., p. 22.

[33] Overing, *The role of myth* cit., p. 17. È degno di nota che nei primi contatti coloniali le immagini dell'«Altro» siano spesso formulate in termini di eccessi sessuali e alimentari – accanto all'Uomo Selvaggio cannibale c'è la Donna Selvaggia sessualmente sfrenata – mentre contemporaneamente entra in funzione un meccanismo di inversione: «Mentre per il discorso indigeno l'eccesso sessuale è segno di sovrabbondanza di potenza, nella logica della conquista l'eccesso diventa un segno di degenerazione, e perciò di impotenza». Sul ruolo degli «alieni» nella narrativa russa, vedi J. Wertsch, *Specific narratives and schematic narrative templates*, in *Theorizing Historical Consciousness* cit., pp. 49-63.

[34] Schöpflin, *Function of myths* cit., p. 21.

[35] Ivi, p. 26; McNeill, *Mythistory* cit., p. 19.

[36] Alcuni storici hanno contestato le credenziali scientifiche delle storie nazionali scritte dalla prima guerra mondiale in poi, perché in molti degli stati belligeranti la linea divisoria fra storia nazionale e propaganda politica sfumò fino a diventare indistinguibile. Il mito fondatore della storia «scientifica», cioè che professionalità è uguale a oggettività, non uscì senza cicatrici dalla guerra. E le richieste di rendere più «scientifica» la storia ignorando o relativizzando le vicissitudini degli stati e la «politica» venute dopo l'ultima guerra, per esempio, da storici come Henri Pirenne e Marc Bloch devono molto alla perdita delle sue credenziali da parte della storia nazionale «scientifica» dopo il conflitto. Vedi anche L. Raphael, *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme*, München 2003.

[37] Per l'esempio tedesco vedi S. Berger, *Inventing the Nation. Germany*, London 2004, pp. 11-65.

[38] Vedi A.D. Smith, *The «Golden Age» and National Renewal*, in *Myths and Nationhood* cit., pp. 36-60, e Id., *The Origins of Nations*, in *Becoming National: A Reader,* a cura di G. Eley e G. Grigor Suny, Oxford 1996, pp. 106-32, e specialmente p. 124: «la nazione che emerge nell'era moderna deve essere considerata costrutto e processo reale insieme, e in un senso duale». Tuttavia questo punto di vista non è fondamentalmente diverso da quello di Hobsbawm, che sottolinea anch'egli l'importanza di un «protonazionalismo reale» per la successiva formazione del nazionalismo. Vedi E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990, pp. 46-80.

[39] Vedi E. François, H. Siegrist, J. Vogel, *Die Nation. Vorstellungen, Inszenierungen, Emotionen*, in *Nation und Emotion: Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert,* a cura degli stessi, Göttingen 1995, pp. 24-25. Vedi anche E. François, H. Schulze, *Das emotionale Fundament der Nationen*, in *Mythen der Nationen: ein Europäisches Panorama*, a cura di M. Flacke, Monaco-Berlino 1998, pp. 17-33. Lo stesso Anderson solleva il problema della «profonda legittimità emotiva» della nazione nel suo capitolo introduttivo, ma non lo affronta veramente nel resto del libro. Vedi B. Anderson, *Imagined Communities*, ed. riveduta, London 1991, p. 4.

[40] Qui l'eccezione alla regola è Benedict Anderson, che dà grande importanza a censimenti, carte geografiche e musei come istituzioni creatrici di nazioni. Vedi Anderson, *Imagined Communities* cit., pp. 163-87. A.D. Smith lo ha accusato di «neomarxismo» per la scarsa importanza che dà al ruolo della religione.

[41] Vedi anche H.K. Bhabba, *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation*, in *Narrating the Nation*, a cura sua, London 1990, p. 300, che sottolinea la connessione diretta fra amore e odio, citando Freud a proposito del «narcisismo delle differenze minori»: «È sempre possibile creare vincoli d'amore fra un gran numero di persone, finché restano degli altri a ricevere le manifestazioni della loro aggressività». Secondo Bhabba l'aggressione verrà proiettata sull'Altro o sul Di Fuori.

[42] Vedi François, Siegrist e Vogel, *Die Nation* cit., pp. 25-27. Bhabba sottolinea giustamente la necessità di dimenticare le vecchie spaccature e lotte nel processo di costruzione nazionale. Vedi Bhabba, *DissemiNation* cit., p. 311: «Essere obbligati a dimenticare – nella costruzione del presente nazionale – non è una questione di memoria storica; è la costruzione di un discorso sulla società

che *realizzi* la totalizzazione, di per sé problematica, della volontà nazionale [...]. Essere obbligati a dimenticare diventa la condizione fondamentale perché la nazione sia ricordata e ripopolata, per immaginare la possibilità di altre forme, rivali e liberanti, di identificazione culturale». Sulla relazione fra storia e oblio, vedi anche P. RICOEUR, *History, Memory, Forgetting*, Chicago 2004.

[43] SCHÖPFLIN, *Function of myths* cit., pp. 28-34.

[44] «Ist das 19. Jahrhundert nicht die Epoche, in der jedermann, Historiker, Politiker und Öffentlichkeit, davon überzeugt ist, dass die Geschichtswissenschaft insbesondere deswegen gefördert werden müsse, weil sie eine objektive Wissenschaft sei und weil sie, im Gegensatz zu den Mythen, die sie zerstöre, die ganze Wahrheit des Vergangenen ans Tageslicht fördere [...]. Das Ergebnis war nur allzu oft der nationale Mythos, als wissenschaftliche Wahrheit verkleidet». FRANÇOIS, SCHULZE, *Das emotionale Fundament der Nationen* cit., p. 18. Vedi anche P. GEARY, *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*, Princeton (NJ) 2002. [La traduzione qui si basa sull'originale tedesco, e non sulla versione inglese che non è fedele. N. d. t.].

[45] Sul caso degli storici tedeschi vedi *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918-1945*, a cura di P. SCHÖTTLER, Frankfurt a. M. 1997.

[46] Vedi in particolare *Mythen der Nationen* cit.

[47] Vedi *Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit*, a cura di M. HETTING, Göttingen 2003, e *Geschichtsschreibung* cit.

[48] Per qualche diagnosi della situazione negli Stati Uniti vedi P. NOVICK, *That Noble Dream: the «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, Cambridge 1988, e J. SCOTT, *History in crisis? The other side of history*, in «American Historical Review», XCIV (1989), pp. 680-92.

[49] Vedi LORENZ, *You got your history, I got mine* cit.

[50] L. VON RANKE, *The Theory and Practice of History*, a cura di G. IGGERS e K. VON MOLTKE, Indianapolis-New York 1973, p. XX. Vedi anche R. VIERHAUS, *Rankes Begriff der historischen Objektivität*, in *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft,* a cura di R. KOSELLECK ET ALII, München 1977, pp. 63-77, e D. FULDA, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860*, Berlin-New York 1996, pp. 61-131.

[51] Ranke si occupava di storia europea; non di storia nazionale, che per lui fondamentalmente era la storia del sistema degli stati europei. Secondo lui le nazioni tendevano a diventare stato ma non coincidevano mai con uno stato. Vedi Vedi RANKE, *Theory and Practice* cit., pp. 61-131.

[52] Ivi, pp. 33. La discussione delle idee di Ranke sulle altre scienze non rientra nell'ambito e nei fini di questo capitolo.

[53] W. VON HUMBOLDT, *On the historian's task*, ivi, p. 5.

[54] Ivi, p. 6.

[55] Ivi, p. 7. Vedi anche p. 23: «Perciò lo storico non deve escludere la potenza dell'idea dalla sua presentazione cercando tutto esclusivamente nelle sue fonti materiali; deve – come minimo – concedere spazio alle attività dell'idea».

[56] J-G. DROYSEN, *Historik*, Stuttgart 1977 (ed. or. 1857), p. 166: «Mit dieser Interpretation der Ideen ist das historische Verständnis vollendet» [La comprensione storica si compie con questa interpretazione delle idee].

[57] HUMBOLDT, *Historian's task* cit., p. 14: «Naturalmente, è di per sé evidente che queste idee emergono dalla massa degli eventi stessi o, per essere più precisi, hanno origine nella mente dalla contemplazione di tali eventi, intrapresa con vero spirito storico: la storia non le prende a prestito come un di più a essa estraneo – errore in cui la cosiddetta storia filosofica cade così facilmente». Per questo la teoria delle idee di Ranke e Humboldt è stata felicemente definita una *Geschichtstheologie* protestante e una «filosofia altamente speculativa» (che nel 2006 ci sarebbe facile chiamare «mitica»): oggi pochi filosofi «scientifici» direbbero che Dio è presente in tutta la storia e gli stati sono «idee di Dio». Vedi anche IGGERS e VON MOLTKE, *Introduction*, ivi, pp. XLVII-LV e in particolare p. XLIX: «Quelle che Ranke considerava forze oggettive operanti nella storia erano in una certa misura proiezioni sulla storia delle sue idee intorno ai valori».

[58] Vedi per esempio COLLINGWOOD, *Idea of History*, pp. 231-49; C. BECKER, *What are historical facts*, e C. BEARD, *Written history as an act of faith*, entrambi in *The Philosophy of History in Our Time*, a cura di H. MEYERHOFF, New York 1959, rispettivamente pp. 120-40 e 140-53.

[59] Vedi anche H. MAH, *German historical thought in the age of Herder, Kant, and Hegel*, in *A Companion to Western Historical Thought*, a cura di L. KRAMER e S. MAZA, Oxford 2002,

p. 148: «Ma la cosa da notare è che anche le storie storiciste furono colpevoli, a modo loro, di creazione di miti storici».

[60] Qui è possibile sospettare un'influenza diretta tanto di Carl Becker quanto di Arnold Toynbee su McNeill. Vedi i capitoli sui due storici in McNEILL, *Mythistory* cit., pp. 147-74 e 174-99.

[61] Naturalmente, se la scienza presupponga o meno il consenso è un'altra questione. Paul Feyerabend e Nelson Goodman hanno detto cose convincenti contro questa idea. Vedi LORENZ, *Historical knowledge and historical reality* cit.

[62] Vedi anche Iggers e von Moltke, *Introduction* cit., p. LIV: «Non esistono criteri razionali coi quali giudicare l'oggettività di questa conoscenza storica, a parte un senso soggettivo di certezza da parte dello storico».

[63] HUMBOLDT, *Historian's task* cit., pp. 9-10.